

Dizionario Teologico Interdisciplinare

volume terzo

Marietti

a cura del gruppo Morso Piva

per la direzione di

FRANCO ARDUSSO
Teologia fondamentale

GIOVANNI FERRETTI
Filosofia della religione

GIUSEPPE Ghiberti
Sacra Scrittura

GIOVANNI MOIOLI
Teologia spirituale

DOMENICO MOSO
Liturgia

GIANNINO PIANA
Teologia morale

LUIGI SERENTHÀ
Teologia dogmatica

ideazione successione voci di

LUIGI SERENTHÀ

coordinamento di

LUCIANO PACOMIO

con la collaborazione di

115 specialisti delle facoltà teologiche
e università italiane

II EDIZIONE RIVEDUTA E INTEGRATA

coordinamento grafico

LUIGINA FARDI
PAOLO LEPORATI

impaginazione

GIUSEPPE DEMICHELIS
GIUSEPPE STOCCO

© 1977 Casa Editrice Marietti - Casale Monf.
Sede centrale: via Adam, 15 - 15033 Casale Monferrato (AL)
Tel. (0142) 76311

I diritti di traduzione, di riproduzione
e di adattamento, totale e parziale,
con qualsiasi mezzo (compresi
i microfilm e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i paesi

ISBN 88-211-7306-2 (Vol. III)

a cura del gruppo Mons. Piva

SESSUALITÀ

POMPEO PIVA

I/ SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ UMANA: 1/ La sessualità, fenomeno culturale. 2/ Sessualità e linguaggio. 3/ Significato della sessualità umana. - **II/ INSEGNAMENTO DELLA SCRITTURA:** 1/ Sacralizzazione della sessualità. 2/ Antico Testamento. 3/ Nuovo Testamento. - **III/ INDICAZIONI TEOLOGICHE:** 1/ La sessualità, funzione di crescita personale. 2/ La sessualità, fattore di socializzazione.

La sessualità è un mistero; per questo non è facile coglierne il senso totale. In essa è in gioco tutto l'uomo; da qui la difficoltà di definirla con un atto «riflesso».

L'enigma della sessualità è descritto da P. Ricoeur in questi termini: «Infine, quando due esseri si attraggono a vicenda, non sanno ciò che fanno; non sanno ciò che vogliono; non sanno ciò che cercano; non sanno ciò che trovano. Che senso ha questo desiderio che li spinge uno verso l'altro? Si tratta del desiderio del piacere? Certamente. Ma è una povera risposta, perché nello stesso tempo presentiamo che il piacere non ha senso per se stesso, ha un valore figurativo. Ma di che cosa? Abbiamo la coscienza viva ed oscura che il sesso partecipa ad un tessuto di potenze le cui armoniche cosmiche sono dimenticate ma non abolite, che la vita vale molto di più della vita. Voglio dire che la vita è molto di più di una lotta contro la morte, di un ritardo della scadenza fatale; che la vita è unica, universale, tutta in tutti, ed è a questo mistero che la gioia sessuale rende partecipi; che l'uomo non si personalizza, eticamente, giuridicamente se non si immerge nel fiume della Vita. Ma questa coscienza viva è anche una coscienza oscura, perché sappiamo bene che l'universo, al quale la gioia sessuale partecipa, si è radicato in noi; che la sessualità è il vertice di una Atlantide sommersa. Da qui, il suo enigma» (P. RICOEUR, *La sexualité*. La merveille, l'errance, l'origine, in: «Esprit» I I, 1960, 1674-1675).

La complessità del problema è, dunque, reale. Le riflessioni che seguono hanno la «presunzione» di mettere semplicemente un po' di ordine nei termini del problema.

I/ SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ UMANA

La prospettiva in cui si collocano le presenti riflessioni è bene espressa da A. VALSECCHI nella sua opera *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972, p. 42: «L'apporto interpretativo che ci viene dalla cultura sessuale del nostro tempo, è il riconoscimento dei valori "personali" della

sessualità umana: la sua essenziale presenza nello sviluppo dell'intera personalità è il ruolo primario che essa svolge per la crescita nell'autonomia, nell'oblatività, nell'amore. È il punto di convergenza, codesto, dei modelli interpretativi creati dalle scienze antropologiche: il cui nuovo discorso caratterizza in maniera determinante la nostra attuale cultura». È chiaro: assumiamo questa prospettiva metodologica senza tuttavia farne un assoluto interpretativo etico. La norma etica si «forma» nella convergenza-sintesi e dell'apporto culturale e dell'apporto della Rivelazione, cui spetta il giudizio definitivo.

1/ La sessualità, fenomeno culturale

È il primo aspetto da sottolineare. Nella presente analisi mi servo dei risultati ottenuti da M. MEAD, attingendo soprattutto dalla sua opera *Maschio e femmina*, Milano 1972³.

Questo aspetto del problema è importante. Conduce infatti a porre adeguatamente la questione del significato della sessualità; perché, come fenomeno culturale, la sessualità appunto non si lascia ridurre a semplici dati anatomici e psicologici, né alla sola finalità di funzione procreativa; anzi, già sul piano dei dati biologici appare l'impatto della cultura e quindi il superamento del puro dato biologico.

D'altra parte, se è vero che la sessualità umana è anche un fenomeno culturale, e nella misura in cui cultura e linguaggio sono strettamente legati, è facile comprendere l'importanza del linguaggio *sulla* e *della* sessualità. Questa dimensione mancava ad es. nel pensiero di S. Agostino. È vero che per S. Agostino la mutazione nello «statuto» della sessualità umana è attribuita all'avvenimento storico della caduta originale. Ma nella condizione in cui si trova dopo questo avvenimento, la sessualità è presentata nell'immobilismo del dato biologico. Vista sotto l'angolo visuale della funzione naturale procreatrice, questa concezione non è in grado di assimilare positivamente le istanze del piacere e del desiderio. Esiste senza dubbio un linguaggio *sulla* sessualità, ma manca un linguaggio *della* sessualità, capace di renderla me-

diatrice di amore e di comunicazione fra due persone. La sessualità umana è senza storia: la sua «naturalità», intesa come funzione procreatrice, ne esaurisce il significato. Questa mancanza di dimensione culturale appare ad esempio in un curioso passo del *De Genesi ad Litteram*, IX, V, 9: «Se la donna non è stata data all'uomo per la generazione dei figli, per quale altro fine poteva essergli di aiuto? Per lavorare insieme la terra? Ma non esisteva ancora un lavoro che richiedesse un aiuto; e se ce n'era, era preferibile fosse creato come aiuto un maschio. Questo si può dire anche a proposito del confronto che viene dalla presenza dell'altro, se la solitudine gli pesava. Infatti, per la convivenza e per il dialogo non è molto meglio che abitino insieme due amici piuttosto che un uomo e una donna? Se era necessario che due vivessero insieme l'uno comandando e l'altro ubbidendo, affinché volontà opposte non turbassero la pace dei conviventi, neppure a questo scopo sarebbe mancato un sistema in grazie del quale l'uno risultasse primo e l'altro secondo; ciò si dica soprattutto se il secondo doveva essere tratto dal primo, come di fatto è stata tratta la donna. Si dirà forse che Dio abbia potuto trarre soltanto una donna dalla costola dell'uomo e non anche un maschio, se l'avesse voluto? Pertanto, se si toglie il motivo della procreazione, io non capisco più a che titolo la donna sia stata data all'uomo come aiuto». Cfr. inoltre sempre dal *De Gen. ad Litt.* IX, III, 5; IX, VII, 12; IX, XI, 19. Interessante è anche il testo *De coniugiis adult.* II, XII, 12. A questo proposito si possono leggere le interessanti annotazioni (anche se in parte discutibili, specialmente in relazione ai «limiti del procreazionismo»), di E. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino*, in: AA. VV., *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, a cura di R. CANTALAMESSA, Milano 1976, pp. 225-234.

Singolare controsenso che Agostino, per così dire, impresta al testo biblico, ma che esprime molto bene l'immagine imposta dal suo contesto culturale: la sessualità è percepita nella dimensione biologica a scapito di quella storico-culturale. La sessualità è valutata soltanto sul piano della «funzione» e non nel suo valore «relazionale». Una caratteristica importante dell'essere umano pertanto passa sotto silenzio: l'uomo è «sessualmente relativo» alla donna.

La concezione antropologica di S. Agostino contrasta apertamente con l'immagine che della sessualità si è costruita la cultura moderna.

E questo contrasto sottolinea, a suo modo, lo aspetto culturale del problema.

Ma torniamo alle tesi di M. Mead. A dire il vero intendo soltanto utilizzare le conclusioni dell'autore per sottolineare le diversità e le variabilità dei modelli sessuali.

È interessante notare, sulla scorta dei risultati ottenuti da M. Mead, come il bambino si formi una determinata immagine del mondo e assuma atteggiamenti concreti nei suoi confronti che si diversificano sensibilmente secondo la natura della «zona» per mezzo della quale principalmente egli è legato al mondo. Si potrebbe dire che esiste un sistema di rappresentazione «orale, anale o globale» del mondo. Questi termini designano semplicemente il sistema di rappresentazione e di attitudini indotte a partire dallo strumento privilegiato di relazione con il mondo. Scrive M. Mead: «Abbiamo quindi visto come la particolare attenzione dedicata alla bocca e agli organi genitali sia di carattere fondamentalmente complementare, e tenda a far sorgere disposizione verso i rapporti di attività e passività, iniziativa e risposta, entrata e recettività. Abbiamo anche visto come attribuire importanza alla eliminazione può far sorgere una accentuata disposizione alla reciprocità, sull'atto del ricevere, ritenere ed espellere, e alla misura nel dare e nel ricevere. Per organizzare questo comportamento in modo simmetrico, è necessario ignorare queste relazioni parziali, tutte essenzialmente asimmetriche, e dar loro un indirizzo diverso» (o.c., p. 74).

La scelta della zona è un *fenomeno culturale*. Significa che i sistemi di rappresentazione e di attitudini determinate dalla bocca, la zona di defecazione, la globalità del corpo come mezzo per l'introduzione nel mondo, non sono determinati dalla biologia, da un dato «naturale», ma sono la *creazione di una cultura che usa i dati biologici*.

D'altra parte, fare della bocca lo strumento per mezzo del quale gli adulti comunicano «ai figli i loro atteggiamenti, già definiti, verso il mondo», non conduce a risultati uniformi (o.c., p. 71). Queste attitudini globali, indotte dal diverso modo di utilizzare lo strumento «bocca», si ritrovano anche nei rapporti sessuali: dolcezza nel comportamento sessuale e mitezza nella intimità coniugale presso gli Arapesh; la concezione di un ruolo sessuale più attivo della donna presso gli Iatmul. Quanto ai Mundugumor, M. Mead scrive: «Più tardi, nella vita di adulti, l'amore si svolge come il primo "round" di un pugilato, mentre morsi e

graffi costituiscono una parte importante del corteggiamento» (o.c., p. 70).

Dunque, i caratteri che si attribuiscono alla donna o all'uomo come elementi essenziali della natura, variano a seconda delle culture studiate. Si può dunque parlare di una vera relatività culturale sia maschile che femminile. Per questo M. Mead, nel capitolo intitolato *Sesso e temperamento*, scrive che «il bimbo, osservando se stesso, è costretto a ripudiare alcuni lati della sua particolare eredità biologica perché contrastano acutamente con il prototipo che la sua civiltà ha stabilito per il sesso cui egli appartiene» (o.c., p. 124).

A partire da queste osservazioni, M. Mead avanza l'ipotesi della scomparsa dell'allattamento al seno materno; ma questo fatto avrebbe senza dubbio delle conseguenze di grande portata nel campo della psicologia dei sessi (cfr. o.c., pp. 133 s.). Infatti, come ipotesi degna di considerazione, afferma: «Attualmente, gli effetti dell'allattamento continuano a verificarsi ancora universalmente, poiché in tutte le società si ritiene che la cura dei bambini sia una occupazione più femminile che maschile e non abbiamo, quindi, elementi per determinare se l'impulso del maschio ad affermare la sua mascolinità differenziandosi dalle donne per il suo ruolo attivo abbia altra base oltre questa iniziale. Civiltà come quella degli Arapesh dimostrano quanto facilmente si possa attenuare questo impulso nel maschio, quando i genitori non fanno una netta discriminazione tra i sessi dei loro bambini e quando gli uomini si occupano della nutrizione. Ma questa attenuazione, in complesso, sembra richiedere uno sforzo tale da far supporre che esistano una quantità di altre cause, forse più determinate dalla filogenesi, per l'affermazione di se stesso nel maschio umano. Pur essendo tale ipotesi possibile, attualmente i rapporti intercorrenti tra madre e figlio determinano una situazione per cui le bimbe imparano semplicemente ad essere e i bimbi imparano la necessità di agire» (o.c., p. 134).

Una variabilità simile si nota anche riguardo al ritmo di lavoro (cfr. o.c., pp. 151-160). M. Mead, dopo aver sottolineato che biologicamente il ritmo di lavoro del maschio si adatta meglio a grandi sforzi e che quello della femmina è più monotono e uniforme, osserva che tuttavia queste differenze possono attenuarsi o accentuarsi presso i diversi popoli, come ad esempio i Balinesi o gli Iatmul. E conclude questa parte del capitolo consacrato al ritmo del lavoro umano e del divertimento, affermando

che «il ritmo di lavoro degli uomini e delle donne si stabilisce in un modo molto arbitrario».

Occorre tuttavia affermare con M. Mead che pur nella variabilità dei modelli e dei ruoli maschile e femminile, esistono delle costanti, a volte con predominio maschile, a volte invece femminile; ed hanno tutte un fondamento biologico. Tra queste costanti, una in particolare dev'essere sottolineata: i ritmi biologici della donna. La curva dell'evoluzione biologica della donna è chiara; è segnata da tappe irreversibili e discontinue: la donna prima è vergine, poi giovane deflorata, quindi donna senza figli ed infine donna che ha generato dei figli. Biologicamente, l'esistenza di una donna è più sentita come un destino che non come una creazione, più una sottomissione alla vita che non una vittoria su di essa. M. Mead esprime tutto questo con due formule felici: «Nella vita della donna gli avvenimenti si susseguono irrevocabili, definitivi. Questo offre una base naturale all'importanza maggiore attribuita dalla bambina al verbo *essere* piuttosto che al verbo *fare*. Il bambino impara che deve agire da uomo, compiere date azioni e provare ripetutamente di essere un maschio, mentre la bimba apprende che essa è una bambina e tutto ciò che deve fare consiste nell'astenersi dall'agire come un maschio» (o.c., p. 160). Con la seconda formula, che allude alle cerimonie della prima mestruazione, M. Mead afferma: «Nel corpo della ragazza è avvenuto qualche cosa che ha mutato il suo stato fisico mentre al ragazzo è stato fatto qualche cosa che ha cambiato la sua posizione nella società» (o.c., p. 162). Procedendo sulla stessa linea di pensiero, M. Mead sottolinea l'esistenza di costanti determinate e fisse nello sviluppo sessuale, che lasciano le loro tracce nella psicologia dell'uomo e della donna: la struttura del proprio corpo, le attitudini che inconsciamente la madre induce nel fanciullo che allatta, dicendogli di fatto che è maschio oppure femmina; l'immagine del comportamento così creato differisce a seconda della diversità sessuale del fanciullo, perché la madre lo sa e si comporta di conseguenza. A questo punto ci si può domandare: nella nostra civiltà, sempre più «artificiale» e sempre meno «naturalista», che cosa resterà dei modelli e delle funzioni maschile e femminile che tradizionalmente si sono costruite? M. Mead scrive: «Il nostro problema non è di essere naturali, il che in realtà significherebbe liberarci di ogni vestigio di civiltà, rinunciare al linguaggio e ritornare alla vita animale; non è

quello di essere *più o meno* artificiali e accettare un linguaggio figurato, composto di alcuni gesti espressivi, una spedizione di caccia o un pane di puro frumento mal macinato, quale mezzo per redimerci dalla nostra orrenda condizione artificiale. Il nostro problema è quello di sviluppare e di elaborare questo nuovo metodo di evoluzione, questo prezioso sistema di invenzioni e consuetudini sociali acquisite, che soltanto l'uomo fra tutti gli esseri viventi ha intrapreso. Non abbiamo bisogno di un pane «più naturale», fatto di una qualità di grano approssimativamente simile al cibo degli animali selvaggi, anche se un poco peggiorato da secoli di coltivazione e di concimazione. Abbiamo bisogno di una ricetta per il pane nella quale riunire quanto più possibile «artificialità», maggiori e non minori risultati di ricerche, applicazione e studio.

La nostra umanità dipende dalla nostra relativa sterilità, dal lungo trascorrere della gestazione, dal periodo in cui i bimbi hanno bisogno delle cure degli adulti, cure possibili solo dove i figli sono pochi e possono essere seguiti a lungo e con amore. Dipende dalla presenza di una fervida corrispondenza tra i due sessi, non strettamente legata al ciclo riproduttivo della femmina. Ma per indirizzare e disciplinare questa capacità di accoppiarsi, per adeguare il numero dei bambini che impariamo a desiderare a quello dei bambini che possiamo allevare (in modo da non dover usare misure brusche e inopportune, e in modo che nessuno debba essere educato al desiderio di non avere figli, e affinché non debbano cominciare delle vite soltanto per essere calpestate da divinità cieche) è necessario conoscere e indirizzare meglio di quanto non si sia fatto fino ad oggi i rapporti umani» (o.c., pp. 212-213).

Queste sono in breve, alcune conclusioni del libro di M. Mead; il loro interesse è fuori dubbio. Esse dimostrano che i caratteri fondamentali della struttura maschile e femminile non possono essere ridotti alle sole componenti biologiche, e nemmeno a quelle psicologiche soltanto. La diversità della psicologia sessuale, l'asimmetria degli erotismi sono parti integranti di una data cultura. Si conquista il proprio corpo e il corpo del partner dell'altro sesso passando per la mediazione di schemi culturali precisi, che sono funzione di una storia e di una società. Si può dunque ammettere che questi schemi culturali definiscono il campo all'interno del quale si situa il gioco della coppia. Il campo troppo angusto può essere oppressivo: la funzione può entrare in conflitto con la «re-

lazione»; la preponderanza del gruppo sociale può entrare in lotta con la libertà della coppia. Ma la liberazione sessuale, alla maniera ipotizzata da W. REICH nel suo libro *La Rivoluzione sessuale*, Milano 1972, è di fatto una grave illusione. L'autore vuole decisamente affrancare la sessualità da ogni regola morale per far posto ad una autoregolazione per la soddisfazione dei «bisogni genitali di base» (p. 32), oppure ad una autoregolazione secondo l'economia sessuale opposta ad una regolazione morale coercitiva.

Questo «naturalismo» sessuale è fortemente imparentato ad una sorta di edonismo amorale; o meglio, ad una morale senza peccato. Ma con questa affermazione ho già toccato il problema del senso della sessualità umana. Prima di trattarne ampiamente, rimane un altro problema: quello della sessualità e linguaggio.

2/ Sessualità e linguaggio

Nell'interessante studio di L. THORÉ, *Langage et sexualité*, Paris 1968, si nota per le società tradizionali «la rarità delle comunicazioni verbali tra il marito e la moglie» (p. 73); espressione questa della separazione del mondo maschile da quello femminile. In questo tipo di società, l'intimità tra gli sposi è ridotta al minimo, e la comunicazione verbale e dei sentimenti molto povera. E il linguaggio, annullato nella sfera della sessualità, si arricchisce nel campo dell'economia e della politica. La proibizione dell'incesto, che secondo LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1968, è il fondamento di ogni società, «l'atto stesso per mezzo del quale la società si costituisce e umanizza la natura in cultura», si prolunga nelle società tradizionali per mezzo di un'altra proibizione che gioca in senso contrario. Scrive L. Thoré: «Si direbbe che accanto alla proibizione dell'incesto, esiste una proibizione dei sentimenti, o più esattamente, della parola che li esprime, e senza la quale è impossibile il loro svelarsi. Questa proibizione agisce in senso contrario alla prima; tutto accade come se i modelli culturali limitassero al massimo lo scambio verbale tra l'uomo e la donna, là dove lo scambio sessuale è permesso e consacrato ufficialmente; e, al contrario, l'autorizzassero nelle relazioni di consanguineità, dove interviene la proibizione dell'incesto» (o.c., pp. 83-84). Soltanto con l'avvento della società urbana si realizza la nascita e la compenetrazione di un cambiamento nel comportamento sessuale, nel linguaggio e nei sentimenti. Soltanto allora

la sessualità riesce a trovare il proprio linguaggio; si forma un linguaggio *della* sessualità. I due tipi di comportamento sessuale corrispondono dunque a due tipi di cultura. Nella cultura tradizionale, la società difende il gruppo contro il suo disfacimento, riducendo il linguaggio sessuale. Prevale la famiglia stabilita e il gruppo sociale sulla coppia. La proscrizione del linguaggio sessuale appare dunque «come una delle tecniche più sicure per preservare l'unità del gruppo sociale» (o.c., p. 85).

Nella società urbana, al contrario, il gruppo si frantuma nella cellula coniugale. Il cambiamento del linguaggio e dei sentimenti assicura questa indipendenza della coppia e ne diventa la forza di coesione.

Secondo i tipi di cultura, tradizionale oppure urbana, scrive ancora L. Thoré, «la sessualità esula dal campo del linguaggio» oppure al contrario, diventa essa stessa linguaggio, quando «il linguaggio si sessualizza» (o.c., p. 87). Nella struttura verticale e monolitica del primo tipo di società, l'integrazione delle generazioni è operata a vantaggio della classe già affermata ed è accompagnata da una rottura, ugualmente verticale, tra i sessi «che separa il mondo degli uomini da quello delle donne» (*Ibidem*). Nella struttura diversificata del secondo tipo di società, l'omogeneità si costruisce tra gli individui della stessa età, e si opera così una frattura tra le generazioni. Scrive L. Thoré: «La prima subordina il linguaggio alla sua struttura, ma lo rende anche anacronistico; la seconda si subordina al linguaggio, e questa sottomissione comporta l'accettazione del tempo» (o.c., p. 100).

È chiara la conseguenza antropologica: legando strettamente sessualità, linguaggio e tempo, e modificando secondo i casi il rapporto tra questi tre elementi, si ottengono dei tipi di cultura profondamente diversi. E questa differenza tocca prima di tutto lo «statuto» della sessualità umana. Avendo scoperto il proprio linguaggio e divenuta comunicazione, la sessualità cambia il segno. Lo stile del rapporto uomo-donna diviene così veramente e profondamente umano: è comunicazione interpersonale. E L. Thoré, riprendendo un celebre testo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di K. MARX, scrive che «l'uomo diventa un essere sociale nella misura in cui il bisogno naturale, che predetermina l'istinto, include anche il bisogno di dialogo» (*Ibidem*).

In questa prospettiva dunque, la sessualità si umanizza, facendosi linguaggio, dialogo e relazione interpersonale. Siamo giunti pertanto a

discutere il terzo momento della nostra indagine: la sessualità intesa come relazione interpersonale.

3/ Significato della sessualità umana

Due momenti sono da considerare: la sessualità come *funzione biologica*: e la sessualità come *desiderio* e *piacere*.

a) Funzione biologica

La funzione sessuale ha una propria finalità immanente, che non è possibile ignorare. Ma non percepire la funzione biologica come *diversità* e *relazione*, significa non riconoscere il significato propriamente umano della funzione stessa. È nella funzione sessuale che l'uomo si percepisce diverso dalla donna e nello stesso tempo relativo ad essa. E inversamente, è appunto nella funzione sessuale che la donna si percepisce diversa dall'uomo e nello stesso tempo relativa ad esso. La finalità procreatrice della funzione sessuale si iscrive dunque in una struttura-relazione differenziata. A questo livello, la pura finalità procreativa non è negata, ma superata ed assunta.

b) Desiderio e piacere

Il carattere «relazione» della sessualità umana si fa ancora più chiaro se indaghiamo sul concetto di «desiderio». Occorre infatti notare che la dimensione biologica della sessualità, nel suo duplice valore procreativo e relazionale, va integrata nella dimensione umana del desiderio.

Riprendo un passo dell'articolo di B. RIBES, *Sur l'encyclique «Humanae Vitae»*, in: *Ét* 10, 1968, 441: «Il desiderio specifico che costituisce la sessualità si fonda sul desiderio dell'altro. Desiderio di desiderare la donna da parte dell'uomo; desiderio di desiderare l'uomo da parte della donna: è prima di tutto un fatto relazionale. La gioia che risulta dalla realizzazione del desiderio è reciproca, cioè essa è simultaneamente data e ricevuta. Ma allora, tutto si conclude in una specie di egoismo a due, come spesso si afferma? Niente affatto, perché il desiderio è contrassegnato da una mancanza radicale. Ciascuno desidera ciò che l'altro non può dargli perché non lo possiede, vale a dire l'oggetto che sazia. Gioia e desiderio si spengono, e ciascuno è rinviato alla propria solitudine. C'è quindi nella sessualità una dimensione di lusinga che fa parte della sua stessa struttura. Proprio perché la sessualità non imprigiona, proprio perché è costituita da irreducibile

insaziabilità, essa evolve verso l'amore tenero e l'amicizia. Anche per ciò essa desidera il figlio; e questi occupa il posto di ciò che muore — la gioia data e ricevuta — come un tentativo per vincere l'evanescenza, per perpetuare l'unione».

Desiderio e piacere sono senza dubbio dei valori positivi della sessualità umana: in essa vanno assunti in un difficile equilibrio. Il desiderio è desiderio dell'altro nella sua diversità sessuale. E questo desiderio dell'altro passa necessariamente attraverso la mediazione del piacere donato e ricevuto.

Nel desiderio, l'uomo fa la duplice esperienza e del suo proprio corpo, come corpo sessuato, e della relazione con l'altro. Nell'*Essere e il Nulla*, Milano 1970³, J. P. SARTRE ci dona una descrizione suggestiva del desiderio e del piacere alle pp. 470-502. Che cos'è il desiderio? E prima di tutto, di che cosa si ha desiderio?

Bisogna rinunciare a concepire il desiderio nella prospettiva dell'immanenza. Ogni teoria immanentistica o soggettivista non riuscirà mai a spiegare come il desiderio possa uscire per «legare» il suo desiderio ad un oggetto (cfr. *o.c.*, p. 470). Conviene quindi definire il desiderio per mezzo del suo oggetto trascendente. Tuttavia è inesatto affermare che il desiderio è sempre «desiderio di possesso fisico» dell'oggetto desiderato. Il desiderio, non potendo porre la soppressione di sé come fine supremo, né eleggere a suo scopo un atto particolare, è puramente e semplicemente desiderio di un oggetto trascendente.

Ma di quale oggetto si ha desiderio? Il desiderio è desiderio di un corpo, ma sullo sfondo della presenza di tutto il corpo come totalità organica; il desiderio pertanto si dirige verso una forma in situazione. Cioè, il desiderio pone il mondo e desidera il corpo a partire dal corpo (cfr. *o.c.*, pp. 471 s.). Proprio per questo non desideriamo il corpo come puro oggetto materiale: il puro oggetto materiale, infatti, non è in situazione. Così la totalità organica, che è immediatamente presente al desiderio, non è desiderabile se non in quanto manifesta non solo la vita ma anche la coscienza adatta. Quindi: «Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale *si rivolge* il desiderio» (*o.c.*, p. 472).

«E cosa vuole il desiderio da questo oggetto? Non possiamo determinarlo senza aver risposto ad una domanda preliminare: *chi* deside-

ra?» (*o.c.*, p. 472). J. P. Sartre così continua: «Senza dubbio, chi desidera *sono io*, ed il desiderio è un modo singolare della mia soggettività» (*o.c.*, p. 473).

Il desiderio è coscienza; cioè, il desiderio è consenso al desiderio. Questo significa che non si tratta solamente di sentire un corpo; bisogna sentirlo in quanto «invischia» la coscienza. È un tentativo di incarnazione del corpo dell'altro; un tentativo cioè di rivelare l'altro a me stesso nella sua carne, e me stesso all'altro nella mia carne. Il gesto sessuale fa nascere la carne dell'altro e la mia carne. Di conseguenza il possesso appare veramente come duplice incarnazione reciproca (cfr. *o.c.*, pp. 477 s.).

Il desiderio diventa così mediazione vissuta e rilevante del mio corpo e dell'altro nel suo corpo. Il desiderio è di fronte all'altro e, nello stesso tempo, è relazione con l'altro. In questa prospettiva acquistano significato i gesti propriamente sessuali.

Dunque: desiderio e piacere non hanno un significato umano se non nella prospettiva relazionale, in quanto sono mezzo per un incontro di due persone nell'amore. Il piacere è senza dubbio presente nella relazione amorosa, non come fine o come scopo ultimo, ma come «luogo di incontro e di comunione», come dono offerto e accoglimento di un dono proposto. Ma sul desiderio umano incombe una minaccia: nella ricerca del piacere come fine, il desiderio sfiorisce, si uccide come desiderio autenticamente umano. La minaccia, tuttavia, non nasce dall'interno del desiderio stesso; nasce dal narcisismo dell'uomo che priva il desiderio del suo valore relazionale. Anziché essere luogo di mediazione, il desiderio fissa l'individuo su se stesso e rende l'altro un puro mezzo per il raggiungimento del piacere.

La funzione biologica della sessualità, allora, acquista tutto il suo significato proprio nella dimensione relazionale del desiderio e del piacere. La finalità procreativa non è negata, ma è ripresa nella più ampia e più profonda finalità, che è la fecondità dell'amore. Il figlio è il segno della autenticità di questa fecondità d'amore. In altri termini, è il segno che il desiderio non si è rinchiuso nel piacere, ma che ha vinto il narcisismo che sempre lo attende al varco, per «realizzarsi» in un'opera d'amore. È chiaro che funzione biologica, desiderio e piacere non tendono ad una sintesi senza profonde tensioni. La soluzione non sta nella riduzione della finalità procreativa della funzione, e nemmeno nella valorizzazione esclusiva del

carattere relazionale del piacere o nell'autosoddisfazione del piacere. Ma piuttosto, la soluzione va trovata nella difficile integrazione di questi diversi valori con il solo scopo di promuovere le persone.

Ma questa soluzione non è mai un dato perfettamente e definitivamente acquisito. Sessualità, desiderio e piacere sono sempre segnati dal marchio dell'ambiguità e del mistero. Il linguaggio della sessualità non è sempre chiaro per se stesso. Ciò che il desiderio attende non è mai ciò che il piacere dona. L'incontro sessuale è l'incontro di due esseri che si sperimentano come corpi, che in questa sperimentazione possono diventare opachi e misteriosi l'uno all'altro. L'incontro rivela e nasconde simultaneamente; rimane sempre un'avventura. La «carezza», che è secondo J. P. Sartre linguaggio del desiderio, può farsi strumento «riduttivo» fino al punto di ridurre l'altro a puro oggetto. Ma può anche realizzare l'incarnazione di due soggetti per la presenza immediata dell'uno all'altro. La carezza ha queste due possibilità, come il piacere porta dentro di sé l'ambiguità. E l'insegnamento tradizionale della chiesa ci avverte in continuità di questa caratteristica della sessualità umana. Momento di congiunzione della natura e della cultura, dell'istinto e dello spirito, della necessità e della libertà, la sessualità fugge da ogni tentativo di lasciarsi definire in modo adeguato. L'uomo resta sempre meravigliato di fronte al mistero della sessualità e cerca di coglierne il significato che però sempre gli sfugge. Nostalgia di una unità primordiale, secondo il mito platonico, rappresentato dall'effimera unione dei corpi?; ricerca, attraverso l'unione carnale, di una unità che si perde in ultima analisi nella solitudine dei partners?; luogo di piacere e di sofferenza, di vita e di morte?; alienazione di due libertà nel fascino corporale? La sessualità è dunque un nodo di contraddizioni insuperabili? Non è facile rispondere a queste domande. P. RICOEUR intitola il suo articolo: «La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme». *Meraviglia*: quella del primo uomo che scopre la prima donna: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa» (Gn 2, 23). *Errore*: l'eroticismo «diventa desiderio aberrante del piacere, quando si dissocia dalle tendenze unificate dallo scopo che è costituito dal legame interpersonale duraturo, intenso e intimo». *Enigma*: nel suo fondo, la sessualità «rimane forse impenetrabile alla riflessione e inaccessibile al dominio umano» («Esprit» 11, 1960, 1671 e 1674).

II/ INSEGNAMENTO DELLA SCRITTURA

La S. Scrittura ha dato un posto rilevante al problema della sessualità umana. Niente di strano, se è vero che la sessualità è elemento costitutivo dell'uomo, e quindi un «luogo» in cui si fa esperienza dell'Alleanza di Dio con gli uomini.

L'immagine della sessualità che possiamo cogliere dalla S. Scrittura non è unica, anzi si presenta in forme abbastanza diverse. L'ambiguità che caratterizza la sessualità umana non è per niente abolita.

In questa parte voglio semplicemente sottolineare gli aspetti più rilevanti, rinviando per una più ampia informazione alle seguenti opere: P. GRELOT, *Le Couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964²; trad. it., *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1968; E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*. Realtà terrena e mistero di salvezza, Roma 1968; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972; ID., *Genesi (Capitoli 1-12)*, Brescia 1969.

1/ Sacralizzazione della sessualità

Il titolo del presente paragrafo è tratto dall'opera citata di P. GreLOT.

La concezione che l'antico Oriente si è fatto della sessualità, può essere riassunta nei seguenti termini: «In breve, anche nei paesi in cui il matrimonio è un istituto essenzialmente civile (come nel caso della Mesopotamia), il pensiero religioso sacralizza la sessualità umana e tutto ciò che vi è connesso mediante le due vie classiche del mito e dei riti» (P. GRELOT, *o.c.*, p. 16).

Dal punto di vista del mito, la sessualità, come del resto ogni realtà umana, è collocata nella sfera del sacro-cosmico-vitale; la sessualità umana ripete e riproduce le storie del mondo archetipo degli dei. Ed è proprio per questa riproduzione che essa prende consistenza e significato, situandosi in modo tale da giocare un ruolo importante di corrispondenza tra il mondo divino e quello degli uomini, tra il mondo dell'uomo e quello della vita cosmica; e contribuisce così ad elaborare, sotto forma mitologica, una concezione globale dell'universo. In questa concezione mitologica del mondo e della sessualità, in particolare appaiono i miti della fecondità.

«I miti sacralizzano le cose di questo mondo

facendo intravedere dietro ad esse degli archetipi divini. Anche i riti le sacralizzano, ma nell'ordine dell'azione, stabilendo un legame reale (e non solamente ideale) tra la terra e il mondo degli dei. Nel culto, l'uomo compie certi gesti, adempie certe funzioni, con cui è introdotto nella sfera sacra del divino. Ora alcuni di questi riti non sono altro che una riproduzione, di buon grado drammatica, dell'azione divina esemplare presentata dal mito corrispondente; hanno la loro liturgia, fissata dall'uso, della quale il mito costituisce ciò che potremmo chiamare la metalurgia. L'uomo, compiendola in conformità alla regola, intende associarsi all'azione divina: nello stesso tempo in cui egli la celebra, la vive e beneficia della sua efficacia creatrice. Questo si applica in modo eminente ai riti sessuali, destinati a sacralizzare la sessualità umana ed insieme ad assicurare l'influenza divina sulla fecondità animale e la fertilità della vegetazione: cose queste molto importanti per i popoli fatti di pastori e agricoltori. (...) Si cerca in tale modo di operare una vera integrazione religiosa della sessualità, una effettiva sacralizzazione, la cui influenza si farà in seguito sentire in tutto l'uso del sesso» (P. GRELOT, *o.c.*, pp. 22-23).

Occorre notare con P. Grelot che questa concezione della sessualità consacra una dissociazione degli elementi che ne fanno parte integrante: fecondità, amore, matrimonio sono proiettati in tre forme distinte di miti. Inoltre, in questa concezione mitologica, scompare il concetto della trascendenza divina.

2/ Antico Testamento

A questa concezione del mondo e della sessualità in particolare, la Scrittura veterotestamentaria si oppone radicalmente. L'idea che la Bibbia ha di Dio e delle relazioni di Dio con gli uomini, modifica profondamente la concezione della sessualità e del matrimonio.

Nei cc. 1-2-3 del libro della *Genesi*, Dio è presentato come il creatore e non come il «pro-creatore»; l'idea della creazione occupa pertanto un posto centrale. Senza dubbio «la fede nella creazione non è l'oggetto né il fine degli enunciati di Gn 1 e 2. Essi vanno piuttosto considerati, sia nello Jahvista che nel documento sacerdotale, come inseriti nella fede della salvezza e della elezione. In ogni caso però esse subordinano questa fede all'idea che lo Jahvé dell'alleanza con Abramo e del Sinai è altresì il creatore del mondo» (G. VON RAD, *Genesi*, *o.c.*, p. 50). In questa prospettiva,

scompare dall'orizzonte teologico l'idea di una sessualità esistente sul piano divino. Viene fortemente sottolineata la realtà della trascendenza divina, la radicale distinzione esistente tra Dio e la creatura.

D'altra parte, la sessualità appare come una *determinazione fondamentale dell'essere umano*. Scrive von Rad: «Anche la diversità sessuale è voluta dal Creatore» (*Genesi*, *o.c.*, p. 69). Viene pertanto scartata l'idea di una solitudine dell'uomo, come del resto si esprime lo J in Gn 2, 18-23.

Si trova sottolineata, dunque, la socialità come elemento essenziale dell'uomo. Si tratta, è chiaro, della comunione tra l'uomo e la donna; quindi, fondata sulla differenziazione sessuale. Inoltre P. Grelot annota: «La donna non è assolutamente al livello degli animali, oggetto di possesso e di dominio da parte dell'uomo (2, 19-20). Essa è presa dall'uomo, che riconosce in lei l'osso delle sue ossa e la carne della sua carne (2, 21-23): in quale modo migliore dire che è veramente simile a lui (Gn 2, 18)? Perciò si unirà a lei, in modo da divenire una sola carne (2, 24): in tal modo l'unione sessuale esprimerà una unione più profonda in cui saranno impegnate tutte le fibre dell'essere. L'esclamazione messa in bocca all'uomo in questa occasione (2, 23) esprime bene l'amoroso entusiasmo con cui scopre con gioia l'anima-sorella; ardore un po' selvaggio, in cui i sensi hanno naturalmente la loro parte, ma dove l'intera dignità della persona viene apprezzata nel suo giusto valore» (*Le Couple*, *o.c.*, p. 31). Da quanto si è detto, si può evidenziare il seguente contenuto:

a) la potenza dell'eros: «Ed è pure chiaro, dunque, donde provenga il potente impulso primordiale che spinge i due sessi a ricercarsi, e non si placa finché essi non tornano ad essere, nel figlio, «una carne sola»: poiché la donna fu tratta dall'uomo essi aspirano a riunirsi. Qui, in questa spiegazione eziologica della potenza dell'eros, inteso come un impulso che Dio stesso ha posto nell'uomo (vv. 24 s.), culmina il racconto jahvistico della creazione che conferisce, dunque, al rapporto sessuale fra uomo e donna dignità di supremo prodigio e mistero della creazione» (G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, p. 180);

b) la coppia monogamica è offerta come modello del matrimonio umano. «È notevole che, in una società in cui la poligamia è legale, il modello del matrimonio umano (cfr. 2, 24) sia

una coppia monogama. Questo è dunque l'ideale voluto dal Creatore prima che il peccato abbia fatto irruzione nella coppia e gettato una ombra sulla sessualità come tale: "Tutti e due erano nudi, e non avevano vergogna l'uno dell'altro" (2, 25)» (*Le Couple*, o.c., p. 31);

c) la potenza sessuale e il matrimonio, come dono di Dio, corrispondono al disegno di Dio creatore.

Occorre infine notare che Gn 1 insiste prima di tutto sulla fecondità, come dono di Dio e missione dell'uomo; e che il racconto J presenta un carattere drammatico, che sottolinea, per riprendere i termini di P. Ricoeur, la sessualità come meraviglia e come mistero.

Ed anche dopo la disubbidienza originale, la sessualità e il matrimonio restano realtà fondamentalmente buone. Tuttavia è innegabile che si è introdotta una rottura di fondo nella struttura dell'uomo; l'umanità è incapace di vivere secondo l'intenzione creatrice di Dio, in particolare sul piano di questa fondamentale determinazione dell'essere umano che è la sessualità. La sessualità diventa così *locus peccati* in attesa di diventare *locus gratiae*.

Con la dottrina profetica, si fanno avanti linee di pensiero molto importanti. Il rischio di «sessualizzare Dio» è ormai completamente scomparso. Per questo il profetismo adotta chiaramente i temi del fidanzamento e del matrimonio per significare la natura dell'Alleanza di Dio con il suo popolo.

Il tema viene sviluppato in due direzioni fondamentali. La prima: nella storia dell'Alleanza di amore di Dio con Israele, il carattere drammatico dell'amore umano è presentato in tutta la sua crudezza; fedeltà, infedeltà, adulterio, sterilità formano la trama di questa storia; ma con una diversità fondamentale: Dio è sempre fedele, non ritira la parola data. Scrive P. Grelot: «L'amore, la fedeltà e il *béséd* di Dio sono infatti valori assoluti e immutabili. Qualunque sia la condotta del suo popolo, Dio non può rinnegare il suo piano eterno, che ha incominciato a svelare quando ha accordato la sua alleanza al suo popolo. La sua collera contro il peccato non può annullare la sua fedeltà alle promesse ed al patto» (*Le Couple*, o.c., p. 50). Il tema si trova in Os 1 - 3, Ger 2 - 3, Ez 16 e 23, Is 40 - 55.

La seconda direzione riguarda il versante della promessa: rappresenta il superamento del dramma e la rinascita definitiva dell'Alleanza di amore tra Dio e il suo popolo. Dunque, versante della promessa, perciò del futuro, dell'avvenire.

Due motivi fondamentali sembrano coniugarsi nella dottrina profetica: quello del matrimonio come realtà terrestre, e quello del matrimonio come mistero di salvezza.

L'amore coniugale è utilizzato dai Profeti come una delle immagini più adatte a significare l'Alleanza di amore tra Dio e il suo popolo; a sua volta, il tema dell'Alleanza tra Dio e Israele rimbalza sulla realtà terrestre dell'amore umano coniugale. Scrive E. Schillebeeckx: «Vista come successione dinamica di eventi nella tempestosa vicenda dell'amore tra Jahvé ed il suo popolo, la storia della salvezza ha una grande importanza per erudire gli Israeliti sulla loro vita coniugale e familiare. Questo è il pensiero conclusivo di Ez 23, 48-49, che pur essendo accennato solo di passaggio, offre tuttavia un punto di partenza. La teologia della storia della salvezza contiene un *kerygma* ed una *parainesis*, un messaggio ed un ammonimento morale diretto all'unione sponsale tra uomo e donna» (*Il Matrimonio*, o.c., p. 90). L'amore coniugale costituisce, dunque, una realtà terrestre che ci permette di accedere al mistero di Dio e del suo rapporto con l'umanità; e in questo senso ha una capacità significativa. D'altra parte, questa capacità non passa all'atto se non per il gesto rilevante e gratuito di Dio che svela il mistero del suo essere e del suo disegno misericordioso e redentore. «La conseguenza è stata quella che potremmo chiamare una "illuminazione reciproca". Rivelando la sua alleanza attraverso l'unione sponsale umana, Dio rivelava simultaneamente agli uomini un significato del matrimonio che fino allora non avevano neanche sospettato. E non lo faceva attraverso un'altra rivelazione, ma rivelando se stesso nel matrimonio e quindi includendolo in un "circolo luminoso" in modo che esso diveniva trasparente ed era santificato dal Dio della salvezza» (E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, o.c., p. 72).

Nella letteratura sapienziale postesilica, il tema del matrimonio e della donna è ampiamente sviluppato, ma in un clima molto diverso da quello profetico. La categoria dell'alleanza nuziale di Dio con il suo popolo è praticamente assente; e si sviluppa invece una concezione della vita coniugale che sottolinea maggiormente l'aspetto morale-religioso. Per una più ampia informazione rimando all'opera citata di P. Grelot alle pagine 57-63. Piuttosto mi voglio leggermente attardare sui problemi posti dall'interpretazione del *Cantico dei Cantici*. Le interpretazioni esegetiche sono diverse e molte volte anche divergenti. Seguirò, nella

mia esposizione, l'opera di D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968.

La tesi di Lys può essere condensata nelle seguenti affermazioni.

1) Le diverse interpretazioni possono essere condotte a due tesi principali. La prima pensa che il significato originale del testo sia *sessuale e profano*; la seconda, vede in una *allegoria sacra* il tenore originale dell'opera sacra. Lys invece pensa che si tratti di un *canto d'amore avente portata teologica*: il senso del testo, cioè, è sessuale e sacro. «A titolo di ipotesi di lavoro io direi, contro le due tesi inaccettabili indicate sopra, che il senso primo e originale del *Cantico dei Cantici* è sessuale e sacro. Il fatto che il secondo elemento di questa definizione non sia capito, conduce a vedere nel testo soltanto un canto sessuale profano; al contrario, se non è capito il primo elemento si cade nell'allegoria; e i due elementi non possono essere compresi se non l'uno per mezzo dell'altro. In che cosa consiste, dunque, il valore teologico di questo canto d'amore?» (o.c., p. 51). In questa ottica, il *Cantico dei Cantici* porta avanti, in continuità logica, il processo di demitizzazione già iniziato da letteratura profetica e da Gn. 2;

2) esiste dunque un doppio movimento di demitizzazione a partire, da una parte, dal Profetismo e dalla Genesi, e dall'altra, dal *Cantico dei Cantici*; movimento di demitizzazione i cui tratti principali si possono così indicare:

a) demitizzazione (Genesi e Profeti) della concezione ierogamica della divinità. Dio è creatore e non procreatore del suo popolo. Il suo intervento è creativo della storia e non fecondativo nell'ordine della natura: «Questa relazione matrimoniale ha come scopo di fare la storia e non di fecondare la terra» (D. Lys, o.c., p. 52). Dunque, la sessualità e l'eros umano sono liberati del valore sacrale pagano e della loro significazione ierogamica; sono restituiti alla sfera del terrestre;

b) ed ecco la seconda demitizzazione: quella operata dal *Cantico dei Cantici* che «non è niente altro che un commentario di Gn 2» (D. Lys, o.c., p. 52). Sulla scia dell'ordine creaturale, la sessualità dev'essere vissuta come realtà storica, secondo il linguaggio dell'Alleanza e il modello dell'amore di Dio per il suo popolo. Scrive ancora D. Lys: «Non si tratta dunque semplicemente di valicare un primo stadio reinterpretando e superando l'amore umano per descrivere l'amore divino, né di sublimare l'eros nell'agape, e nemmeno di limitare l'eros per mezzo dell'agape; ma piuttosto di vivere pienamente l'eros nel modo in cui Dio ci ha in-

segnato ad amare, in una libera e reciproca relazione in cui uno sta di fronte all'altro» (*Le plus beau chant de la création*, o.c., p. 53).

Se l'interpretazione dell'Autore è giusta, è facile cogliere la portata dottrinale di tali affermazioni. Basti un'osservazione di fondamentale importanza che prendo ancora dall'Autore citato: «... si tratta di una decisione cosciente di trasformarne il senso per mostrare il vero significato dell'amore, il quale non è un semplice strumento in una operazione magica per la fecondazione dell'universo (né semplicemente in vista della procreazione di una discendenza, diversamente, sembra, da quanto pensa il resto dell'AT), ma che ha il proprio *fine in se stesso*» (o.c., pp. 52 s.). L'amore, dunque, ha un fine per se stesso. In questa prospettiva, la procreazione appare non come un fine, ma come un risultato. Più esattamente, come scrive l'Autore: «... anche l'assenza di allusioni alla procreazione, poiché l'amore ha in se stesso il proprio fine, poiché la sessualità non deve più essere ridotta alla funzione di riproduzione o di eccitazione, poiché il figlio non è scopo del matrimonio, ma il suo risultato che dimostra la raggiunta unità della coppia» (o.c., p. 54).

3/ Nuovo Testamento

Il testo neotestamentario più rilevante è quello di Ef 5, 21-33. Non intendo fare un commento completo del testo citato; per un'analisi dettagliata rimando a due opere che mi sono sembrate significative: H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965; J. CAMBIER, *Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise*. Ephésiens 5, 22-33, in: Bib 47, 1966, 43-90; 223-242. Il simbolismo nuziale sviluppato dai Profeti, trova in questo testo il suo perfezionamento. L'unione di Cristo e della sua chiesa presenta le caratteristiche del matrimonio: dono totale di amore, purificazione nuziale, fedeltà totale e definitiva. Riprendendo il testo di Gn 2, 24, S. Paolo ne fa un uso tipologico: l'unione dell'uomo e della donna in una sola carne, prefigura il mistero di unità tra Cristo e la sua chiesa. L'alleanza tra gli sposi deve essere vissuta nel mistero di questa Nuova Alleanza. In questa prospettiva, si può applicare al testo di Efesini ciò che Lys dice del *Cantico dei Cantici*: «È l'Alleanza che fonda l'alleanza, e non viceversa» (*Le plus beau chant de la création*, o.c., p. 54). Scrive E. Schillebeeckx: «La realtà della redenzione di Cristo, della sua unione sponsale con la chiesa viene attualizzata nel matrimonio stesso in modo speciale, carat-

teristico della vita degli sposi. Il loro compito morale e religioso è quindi di partecipare intimamente a questa unione redentrice d'amore esistente tra Cristo e la sua chiesa» (*Il Matrimonio*, o.c., p. 165).

Il mistero nuziale, nella sua realtà terrestre e nel suo simbolismo religioso, trova così il fondamento definitivo della sua verità. La dottrina paolina porta perciò a compimento, in relazione al matrimonio e alla sessualità, il movimento di demitizzazione inaugurato fin dalle prime pagine della Bibbia. Il matrimonio e la sessualità sono confermati come realtà terrene, creaturali, come sono state pensate e volute nel disegno creatore di Dio; e nello stesso tempo, sono riprese nel disegno redentore di Cristo. In questo contesto acquistano definitiva dignità. Amore, perpetuità, fedeltà, fecondità si situano sulla scia dell'amore-tipo di Cristo per la sua chiesa. L'unione della coppia primitiva prefigurava ed annunciava l'unione del Signore con la sua Sposa. A sua volta, il mistero nuziale di Cristo e della chiesa, diventa il mistero nel quale gli sposi vivono quello della loro vita coniugale.

Una seconda caratteristica va sottolineata. La concezione cristiana della sessualità e del matrimonio è definita anche dal tema del celibato-verginità. Il fatto costituisce una novità in relazione alla dottrina dell'Antico Testamento. Nel Nuovo Testamento, al contrario, il celibato appare come un valore dell'Alleanza inaugurata dal sacrificio di Gesù Cristo. Nella nuova economia di salvezza, il celibato «consacrato» ha una significazione escatologica. Ormai il celibato e il matrimonio sono due realtà che si illuminano a vicenda.

Infine, una terza osservazione. La novità riguardante il matrimonio e la sessualità non introduce immediatamente dei cambiamenti dal punto di vista morale e sociale. S. Paolo specialmente si limita a suggerire atteggiamenti che per un certo aspetto riflettono i costumi e le strutture sociali del tempo. Si leggano con attenzione, tra i tanti, i seguenti testi: 1 Cor 7; Ef 5, 21-6, 9. È chiaro: il punto di vista dell'Apostolo non è politico, né sociale, ma religioso. La liberazione che egli predica è la liberazione dal peccato; si può essere veramente cristiani in ogni condizione umana. Tuttavia la posizione di principio di Paolo porta dentro di sé delle conseguenze profonde, anche sul piano sociale e politico; conseguenze che si andranno sviluppando nel corso della storia.

J. Cambier, commentando Ef 5, 22-23, si esprime in questi termini: «In proposito, la

condotta cristiana, frutto dell'intelligenza della volontà salvifica del Padre, si riduce al servizio reciproco (Ef 5, 15-21), il cui termine finale è il Signore stesso (5, 22). Ecco lo stile dell'amore tra gli uomini, tutte creature di Dio, in cui nessuno domina l'altro e in cui tutti hanno ricevuto un compito di servizio. Secondo S. Paolo, i costumi cristiani esprimono un servizio reciproco, un sostegno e una accoglienza reciproca (Ef 4, 2), una sottomissione reciproca (5, 21). S. Paolo non sconvolge i costumi del suo tempo, ma propone uno spirito che li cristianizza. Lo spirito cristiano che trasforma i costumi del suo tempo, costituisce precisamente l'insegnamento paolino. È chiaro, la morale cristiana — e soprattutto la sua espressione paolina, mirabilmente adatta al nostro tempo — non ci detta gesti e modi di fare, ma ci propone uno spirito. Tradurre questo spirito in una mentalità, in una civiltà umana determinata, significa farvi passare questo spirito: una tale «ispirazione» cristiana è sempre purificazione delle tendenze umane all'egoismo e al dominio (...). L'istituto del matrimonio in ogni civiltà cristiana dovrà essere vissuto secondo lo spirito dell'agape. S. Paolo, infatti, non ha canonizzato il concetto del suo tempo circa l'ordine nel mondo e l'istituto matrimoniale: egli raccomanda di viverli in uno spirito cristiano» (o.c., pp. 234-235).

Faccio alcune riserve circa qualche espressione che non mi sembra di dover pienamente condividere; tuttavia lascio questo testo come conclusione sufficiente alla mia esposizione.

III/ INDICAZIONI TEOLOGICHE

«Si può parlare di sessualità umana solo se essa è mezzo ed espressione dell'unione personale. Quando l'elemento sessuale viene ricercato per se stesso, quando un incontro sessuale esce dai confini dell'unione psicospirituale, che è pur presente, o avviene addirittura senza di questa, esso perde la sua forma e la sua legittimità. Il valore morale di un atto sessuale si giudica quindi dal carattere di rapporto personale, che esso rivela. Ciò non è qualcosa di estraneo alla sessualità, perché essa possiede in se stessa un orientamento all'integrazione personale, una dinamica che l'uomo deve e può riconoscere e assecondare. Le manifestazioni dell'amore sessuale devono approfondire la conoscenza, il completamento dell'altro quale *persona* umana. L'uomo non può rinnegare

questo orientamento, che la sessualità porta in sé, per poterla invece godere in se stessa. Egli è tenuto ad avvertire e ad assecondare questo orientamento della sessualità» (A. AUER, *Sessualità*, in: «Dizionario Teologico» vol. III, Brescia 1968, p. 347).

È senza dubbio la tesi fondamentale del problema della sessualità umana. *La sessualità chiama un uomo e una donna all'incontro*.

La persona dice apertura a qualcuno. Solo in tale relazione si perfeziona e si compie. Nell'incontro vi è conoscenza e riconoscenza reciproca; per cui ha luogo l'autocoscienza e quindi la crescita umana reciproca. È chiaro allora, che lo sviluppo della persona umana conduce sempre «ad un decentramento di sé in rapporto agli altri; il nostro centro umano si combina con altri centri umani senza dissolversi, senza perdersi: ecco l'amore» (P. PIVA, *Problemi del matrimonio*, Assisi 1973, p. 18).

L'altro, dunque, va cercato come *persona*. Prendere l'altro semplicemente come *compagno sessuale*, ossia come oggetto per il soddisfacimento del proprio desiderio, significa distruggerlo in quanto persona: è un comportamento nettamente immorale. Va contro il fondamentale comandamento dell'amore per il prossimo. E che questo sia vero, bastano alcune ovvie considerazioni. Con ragione si parla del mito dell'erotismo nella società attuale o della «ondata di sessualità» (cfr. G. STRUCK, *Sesso e moralità: rassegnazione o impegno?*, in: *Conc* 5, 1968, 131-143).

Anzi, si considera questo fenomeno come uno dei segni dei tempi: «Uno dei segni del nostro tempo è la sessualizzazione della società» (J. M. VASQUEZ, *Realidades socio-religiosas del catolicismo español*, Madrid 1967, p. 181). Questa infiltrazione diffusa dell'impulso sessuale è, probabilmente, l'aspetto più caratteristico della nostra epoca in questa materia, in modo tale che analizzando le motivazioni della condotta umana e i diversi aspetti della nostra civiltà, troviamo con sorpresa la forza biologica dell'impulso sessuale dove meno l'aspettavamo. Ma guadagnando in estensione, l'impulso sessuale ha perduto in qualità. La sessualità contemporanea è una «sessualità di consumo»; è diretta all'uomo-massa e per questo perde in qualità.

Come manifestazione di questa caratteristica della sessualità attuale, bisogna porre la dissociazione che si è operata nei suoi valori. Se ammettiamo che nella sessualità vi sia una unione armonica di sesso, eros e agape, ci troveremo di fronte al fatto che nella società attuale que-

sti valori sono dissociati. Anzi vi è la tendenza a ridurre la sessualità ad uno di essi: al valore «sesso-genitalità».

Non c'è bisogno di mettere in rilievo la correlazione che si stabilisce tra disintegrazione della persona umana e delle sue relazioni interpersonali, e la riduzione della sessualità a genitalità. Il fatto è ovvio. Ed è profondamente immorale.

Scriva M. Vidal: «La sessualità ha una parte decisiva nello sviluppo della personalità dell'uomo. Non si può considerare come una forza chiusa in se stessa. È ordinata al significato totale dell'esistenza umana. (...) Diventa ampia come la persona. Nella sessualità l'uomo sperimenta la sua indigenza esistenziale e nella sessualità l'uomo vive la sua apertura agli altri, apertura da cui resta colmata la sua penuria esistenziale. (...) Il valore del comportamento sessuale dev'essere giudicato attraverso il significato personale che contiene, dato che la sessualità possiede in se stessa un'intenzionalità orientata verso l'integrazione personale e interpersonale» (*Moral de actitudes. 1/ Moral fundamental*, Madrid 1975; trad. it. *L'atteggiamento morale. 1/ Morale fondamentale*, Assisi 1976, p. 192).

1/ La sessualità, funzione di crescita personale

Da quanto siamo andati dicendo fino a questo momento, appare chiara la seguente conclusione: la sessualità umana è un momento essenziale della crescita dell'io verso una autentica capacità di amare. A. VALSECCHI, nel suo volume *Nuove vie dell'etica sessuale, o.c.*, sviluppa sufficientemente il contesto culturale attuale che porta a questa importante valutazione; rimando all'opera citata per un approfondimento, alle pp. 42-54.

Del resto, lo stesso concilio Vaticano II ha recepito ampiamente la mentalità oggi diffusa quando afferma: «Anche molti uomini della nostra epoca danno grande valore al vero amore tra marito e moglie, che si manifesta in espressioni diverse secondo oneste usanze di popoli e tempi. Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche e di nobilitarli come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale (...) Questo amore è espresso e reso

perfetto in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio; ne consegue che gli atti stessi coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onorevoli e degni; e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi» (*Gaudium et spes*, 49).

L'amore sessuale è dunque pienamente umano; in esso occorre cercare anzitutto la persona dell'altro. E questo può accadere soltanto se l'esercizio della sessualità è inteso come segno della donazione personale; e in ogni donazione personale dev'essere riconosciuto ed accettato l'amore personale e la libertà dell'altro.

Mentre la sessualità animale trova la sua regolazione nel ciclo della specie, la sessualità umana non può realizzarsi, né espandersi che in una dialettica di amore. Con ragione, A. Valsecchi scrive: «Abbiamo dunque scoperto un significato. La sessualità è il fondamentale "luogo umano" ove la persona cresce e matura: con essa, infatti, progressivamente si apre a un rapporto oblativo. In tale visione, la prima significativa meta dell'esistenza sessuata è il consociarsi e concrescere delle due persone, in un incontro "io-tu" che sia abitato sempre più autenticamente dall'amore: nell'amplesso, che di questo incontrarsi è l'occasione più tipica, non sono gli organi che fanno qualcosa, ma le due persone in cammino verso una mutua pienezza» (*Nuove vie dell'etica sessuale, o.c.*, pp. 54 s.).

Nell'esercizio della sessualità, dunque, emerge chiaro il «non essere chiusi» e «lo stato di relazione» della persona umana. E vi concorre la fede, il corpo, il piacere, l'istinto, la storia personale, la storia generale dello sviluppo umano. E tutto dev'essere sottoposto al giudizio dell'amore; solo così esiste «moralità». Scrive ottimamente Ch. A. Bernard: «Eccoci dunque al cuore dell'etica cristiana. Essa, interamente centrata sull'amore, suppone una dottrina fondata non su una elaborazione umana, ma su un avvenimento di cui Dio stesso è l'attore: il Verbo di Dio assume una umanità particolare in Gesù per unire a sé tutti gli uomini e manifestare loro l'amore del Padre. Ma il suo compito non si limita ad una rilevazione di amore; Egli riconcilia gli uomini con il Padre e li rende capaci, a loro volta, di partecipare a questo amore. Si avvia, allora, un movimento spirituale decisivo; la vita cristiana consiste nel far proprio, sempre più profondamente, l'amore divino. Questa integrazione non si realizzerà

senza lotta né conversione. Infatti, fin dalla nascita l'uomo è inclinato verso un amore possessivo; vuole godere del mondo, utilizzare gli altri, imporsi agli altri, non accettare Dio se non a certe condizioni, o persino, rifiutarlo: Quale atteggiamento assumerà l'uomo di fronte all'avvenimento di un Dio che si dona per amore e si identifica con il prossimo? Tutte le relazioni che costituiscono il tessuto della sua vita etica cambiano di significato, perché hanno il loro punto di partenza non più in noi ma in Dio, che viene a noi» (*Vie morale et croissance dans le Christ*, Roma 1973, p. 198). Ancora una volta, è l'amore, come crescente volontà di appartenersi, che può giudicare e regolare i singoli gesti: nella misura che cresce interiormente questa volontà spirituale, essa potrà anche sensibilizzarsi esteriormente; si tratta di un graduale processo di maturazione verso l'esperienza sessuale piena, tipica della vita matrimoniale. In ultima analisi si tratta di una scelta di fondo comandata dalla carità.

2/ La sessualità, fattore di socializzazione

«Abbiamo dunque scoperto un significato. La sessualità è il fondamentale "luogo umano" ove la persona cresce e matura: con essa, infatti, progressivamente si apre a un rapporto oblativo. In una tale visione, la prima significativa meta dell'esistenza sessuata è il consociarsi e il concrescere delle due persone, in un incontro io-tu che sia abitato sempre più dall'amore» (A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale, o.c.*, p. 54). È un discorso importante, ma non è tutto.

La sessualità è aperta sulla vita umana: è impegnata a far crescere la personalità di chi la esercita, degli altri con cui entra in rapporto. Anche quando non è inquadrata nel fatto matrimoniale, la sessualità costituisce sempre un dinamismo che spinge la persona verso uno stadio più maturo; la apre in atti di amore sempre più responsabilmente capaci di intrecciare un vivere comunitario. Insomma, crea rapporti interpersonali sempre più ampi e ne svela il significato umano. Le finalità precedentemente indicate non possono essere negate; tuttavia sono incomplete se la sessualità non promuove una integrazione politica delle persone, se non le attualizza in una comunione di amore: è il comandamento della carità che lo esige.

Un'etica che difende il solo scopo procreativo oggettivo è senza dubbio parziale e monca, al-

la fine repressiva, priva di ogni forza promotrice di bene personale e sociale. La sessualità, e conseguentemente una morale sessuale, confinata al di fuori delle prospettive personalistiche, è privata del carattere di gratuità di vita offerta per gli altri e fra gli altri; ignora il significato di linguaggio, di comunicazione e di offerta di sé come dono. Scrive A. Valsecchi: «Che nelle varie culture il sesso appaia una "strada di potenza", di "affermazione sociale", di "fondazione del gruppo", è un rilievo che si può generalmente dedurre dalle ricerche socioantropologiche. Più precisamente, con Lévi-Strauss abbiamo ricordato come, attraverso il sesso, si miri ad annodare i "fili" delle generazioni in un tessuto comunitario più vasto: come cioè la normazione morale intervenga — preferenziando variamente le forme di scambio sulla base fondamentale e ovunque stabilita della proibizione dell'incesto — per assicurare alla manifestazione sessuale il senso profondo, che le viene in tal modo riconosciuto, di funzione originaria del farsi della società. Intuizione comune, che riceve un sigillo teologico altissimo nella parola della Genesi» (Gn 2, 24) (*Nuove vie*, o.c., pp. 71 s.).

BIBLIOGRAFIA

J. M. AUBERT, *Sexualité Amour et Mariage*, Paris 1970; A. AUER-G. TEICHTWEIER-H. B. STRATLING, *Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit*, 1966; trad. it. Brescia 1968; A. BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ*, Roma 1973; F. DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, Bruxelles 1964; E. FROMM, *The Art of Loving*, New York 1956; trad. it. Milano 1974¹; ID., *The Heart of*

Man. Its Genius and Evil, New York 1964; trad. it. Roma 1971; P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964; trad. it. Milano 1976; C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; ID., *Anthropologie structurale*, Paris 1968; trad. it. Milano 1970²; ID., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1972⁴; D. LYS, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968; H. MARCUSE, *Eros and Civilization*. A Philosophical Inquiry into Freud, London 1966; trad. it. Torino 1969¹; ID., *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1965; trad. it. Torino 1973; M. MEAD, *Male and Female*, New York 1949; trad. it. Milano 1972³; ID., *New Lives For Old*, New York 1956; trad. it. Milano 1962; M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957; trad. it. Roma 1959; V. PACKARD, *The Sexual Wilderness*. The Contemporary in Male-Female Relationships, New York 1968; trad. it. Torino 1970; J. M. POHIER, *Au nom du Père*, Paris 1971; trad. it. Assisi 1973; W. REICH, *The Sexual Revolution*, 1962; trad. it. Milano 1972⁸; T. REIK, *Sex in man and woman*, trad. it. Milano 1976; J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943; trad. it. Milano 1970³; H. SCHELSKY, *Il sesso e la società*, Milano 1960; E. SCHILLEBEECKX, *Het Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963; trad. it. Roma 1968; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*. Ein Kommentar, Düsseldorf 1962³; trad. it. Brescia 1965; L. THORÉ, *Langage et sexualité*, Paris 1968; A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972; M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Madrid 1970; trad. it. Assisi 1973; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose (Genesis 1-12,9)*, Göttingen 1951; trad. it. Brescia 1969; ID., *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1962⁴; trad. it. Brescia 1972; S. SCHNABL, *Comportamento sessuale e personalità*, Milano s. d.; AA. VV., *Sessualità e potere*, a cura di A. VERDIGLIONE, Venezia 1976.